

【論文】

# 吉満義彦と日本におけるキリスト教神秘主義研究 — 東洋的なものと西洋的なものの彼方 —

阿部 善彦

## はじめに

本論では、日本における「中世キリスト教哲学」の先駆的研究者のひとりであった吉満義彦（1904-1945）について取り上げたい<sup>(1)</sup>。特に、以下に見る理由から、キリスト教神秘主義研究の観点から見てゆきたい。

吉満義彦はまったく忘れ去られた研究者というわけではなく、とりわけ、文学的観点、また、宗教的観点からしばしば言及されてきた。しかしながら、吉満のキリスト教神秘主義研究に焦点を絞った解明は進んでいるとは言えない。しかも、吉満の思想形成においてキリスト教神秘主義研究は重要な意味をもっており、また、日本におけるキリスト教神秘主義研究にとっても吉満は大きな役割を果たしていた。その意味で、キリスト教神秘主義研究の観点から吉満を取り上げることは有益であると考ええる。

吉満のキリスト教神秘主義研究は、以下に見るように、彼の実存的問題と密接しており、また、それゆえに、時代状況（日中戦争および太平洋戦争の時局的状況）から切り離されえない。したがって、吉満のキリスト教神秘主義研究が置かれた時代状況についても注意をほらう必要がある。そのため、本論は、同時期の吉満を知る遠藤周作、垣花秀武、加藤周一らの証言を手がかりとする。

そうした時局の重さ冷たさは、吉満だけでなく、同時代にキリスト教神秘主義研究を進めた西谷啓治にも暗い影をおとしている<sup>(2)</sup>。後で本論「四」で見ると、全体主義、国家主義、民族主義などの様々なイズ

ムに覆いつくされた人々の生活が、総動員され、奪取されてゆく中で、キリスト教神秘主義研究も、時局に協力・奉仕し、それらを賛美すべきものとなるように迫られ、駆り立てられていた。それは、時局におもねり、エックハルトをナチズムの人種主義の偶像に祭り上げたような、ローゼンベルクの『二十世紀の神話』をもちあげ、それに類する非学問的言説を奉った知識人たちのすがたに明らかである<sup>(3)</sup>。本論副題に「東洋的なものと西洋的なものの彼方」とあるのは、以下に見るように、そうした時局にひとりあらがいつつ、吉満の渾身の思索がめぐりたどった道行きに関わっており、分断と排除によって閉ざされてゆく世界に対して、人類の普遍的な共生の基盤を拓く活路を、キリスト教神秘主義研究に見出さんとしていた吉満の姿勢に向けられている。以上のことを前置きとして、以下、論を進めてゆきたい。

## 一 遠藤周作の見た吉満義彦

まず同時代的証言を手がかりとしたい。作家・遠藤周作（1923-1996）は「精神的な師匠」の一人として吉満の名前を挙げている<sup>(4)</sup>。「吉満先生のこと」という文章の中で次のように述べている<sup>(5)</sup>。「学生時代に私が影響刺激を受けた先生の一人に哲学者の吉満義彦先生がいる」<sup>(6)</sup>。

吉満義彦は、当時、上智大学などで哲学を講じ、信濃町の聖フィリッポ寮の舎監を務めていた。「寮の創設者は岩下壮一師であったが、この中世哲学研究で有名な神父はすでに他界され、吉満先生が週に三回、寮に宿泊されていた」<sup>(7)</sup>。

ここで述べられる「寮」とは、カトリック司祭で、日本における中世キリスト教哲学研究の第一人者でもあった岩下壮一（1889-1940）が、1934年に創設した聖フィリッポ寮（財団法人聖フィリッポ寮）であり、ちなみに、今日の真生会館の基となっている。岩下壮一の死後ということからも明らかであるが、遠藤がこの寮に入って吉満と知り合うのは、第二次世界大戦末期、1943年頃のことである。

カトリック教会における最前線の社会事業家としての働きも担った岩下壮一が創設した様々な組織のなかに、カトリック研究社がある<sup>(8)</sup>。そこで編集されていたのが、本論でも以下で取り上げる、雑誌『カトリック研究』である。1930年に創刊された雑誌『カトリック研究』は、やがて、吉満が盛んに執筆する媒体となる。遠藤の文章でも『カトリック研究』について触れられている。

私には吉満先生の論文は歯がたたなかった。当時『カトリック研究』という上智から発刊されている雑誌に先生は精力的にパスカルやデカルトについて、あるいは神秘主義について論文を発表されていたが、哲学の素地のない私にはとてもついていけず、その上、先生の文章の難解さにはまいらざるをえなかった。<sup>(9)</sup>

この文章から二点のことに注目したい。一つは先述の通り、吉満が『カトリック研究』に論文を発表していたことであり、もう一つは、その内容に「神秘主義」が含まれていることである。遠藤が入寮した1943年には『カトリック研究』において「神秘思想研究」の特集号が発刊され、吉満が巻頭論文「神秘主義の形而上学」を寄せている<sup>(10)</sup>。

遠藤は、ちょうどその頃、戦況が悪化し、生活の疲弊と緊張の度合いが高まる中で、吉満が、寮において「神秘主義」についての「レクチャー」を始めたと述べている。

戦争や当時の我々の環境とは全く縁のない「神秘主義」についてのレクチャーをなぜ先生が思いたたれたのか、私には当時、わからなかった。おぼえているのはそれを聞いている我々が昼間の工場作業でのつかれのため、懸命に睡魔と闘ったことくらいである。理科や工科や予科などという寮生の専攻課目や頭脳程度をまったく無視したそのレクチャーは、あまりにむづかしく、我々は理解できなかった。しかし、あとになって、私もようやく警戒警報や空襲警報の合間にデカルトやパスカルを引用しながら神秘主義の講義をしてくださった先生の気持ちがわかるようになった。<sup>(11)</sup>

ちなみに遠藤が「上智から発刊されている」と述べているが、この雑誌の発行には上智学院がかかわっているので、事実誤認ではない。雑誌の奥付を見てゆくと、遠藤の入寮の前年にあたる1942年途中から、「発行所 カトリック研究社」であったところが、「発行所 上智学院出版部（出文協会員番号二一〇八二）」に変わっていることがわかる。戦局が悪化するなかでの、内閣情報局による日本出版文化協会（1940年設立）を介した、出版・言論統制の強化がうかがわれる。また遠藤の文章も、そうした時代の空気をわれわれに伝えるものである。

なお、遠藤は、神秘主義のレクチャーを「なぜ先生が思いたれたのか、私には当時、わからなかった」が、「あとになって、私もようやく」「神秘主義の講義をしてくださった先生の気持ちがわかるようになった」と述懐している。この言葉は、吉満の「気持ち」、つまり、吉満の講義内容というよりも、むしろ、その思い、そして、それと結びついている、吉満の人となり、内面性、その意向、動機、心情、真意、信念などへの追憶である<sup>(12)</sup>。さらに遠藤は文章の最後で、彼の生涯のテーマとなる「日本人と基督教」が、吉満から刺激を受けたものであるとして、次のように述べている。

先生の論文には近代と中世との比較がよく出てくる。そしてその後、私も仏蘭西語を勉強するようになってから先生の師のマリタンの本も読み始めたが、先生やマリタンの言う西欧的「中世」がないじゃないか、という疑問が次第に念頭に起きはじめたのである。哲学者だった先生には日本人ということは、あまりこだわられなかったのかもしれない。しかし小説を読み始めた私には、どうしてもこのことは頭からぬけなかった。<sup>(13)</sup>

吉満の著作を見ると、遠藤の言うとおりの、基本的な問題関心に、中世哲学、キリスト教思想を通じての近代批判があることは間違いない。しかし、遠藤から見れば、「近代」そのものが西洋から輸入されたものであるように、近代批判の基盤としての「中世」研究そのものも、西洋か

ら輸入されたものであり、そこに、遠藤の感じた違和感が生まれているように思われる。

遠藤はここで吉満を「哲学者」と評している。哲学者であれば日本人であることにこだわらないとはどういうことか。「哲学」が普遍的な真理探究であるので、日本人であるとか、何々人であるとか、そういうことが問題にならない、という意味だろうか。そのような意味で受けとるならば、遠藤の「哲学者だった先生には日本人ということは、あまりこだわられなかったのかもしれない」という評価は、以下「四」で見るような吉満の「哲学」に対する態度をよく表しているように見える。

また、「哲学」が普遍的な真理の探究であるという考え方自体が西洋的伝統と結びついて日本に入ってきたものだというように、遠藤が見ていた可能性もある。そうであれば、遠藤の言葉は、哲学を違和感なく真っ直ぐに受け取り「哲学者」でありえた吉満と、それを素直に受け取れない自らのありかたとの距離感を示しているようにも見える。

いずれにせよ、以下「二」において、この「哲学者だった先生には日本人ということは、あまりこだわられなかったのかもしれない」という言葉に注意を払いつつ、当時の遠藤たちに熱く語ったという吉満の「神秘主義研究」がいかなるものであったのか考えてみたい。

## 二 「キリスト教神秘主義」の位置づけをめぐって — アロイス・マーゲルの紹介からみえてくるもの —

確かに、吉満の「神秘主義研究」を見るならば「日本」や「日本人」であること、もしくは、日本文化や日本精神と呼ばれるようなものが、彼にとって、大きな問題関心となっていないように見える。実際、吉満は、「真正キリスト教ミスティク」と述べているように、「神秘主義」の本質的な意味は、キリスト教においてこそ見いだされると考えている<sup>(14)</sup>。

ただし、これは、他の宗教に神秘主義がないという意味ではない。むしろ、その反対で、吉満は、後述するように、古今東西の宗教・哲学の

中に「神秘主義」を見出すことはできると考えている。ただ、それを「一般神秘主義」や「自然的ミスティック」として「キリスト教神秘主義」と区別しているのである。

こうした、「真正キリスト教ミスティック」と述べられるような、キリスト教中心的な見方は、同じく『カトリック研究』（第二三巻第一号、1943年4月）の「神秘思想研究」特集号に掲載されている、ハインリッヒ・デュモリンの論文や、別の号に掲載されている、アロイス・マーゲルの論文において見いだされるものである。ここでは、こうした、吉満の同時代の研究状況を確認しながら、吉満のキリスト教神秘主義研究の目指したところを見定めてゆきたい。

イエズス会士であり上智大学哲学科教授のデュモリンは「東洋及び西洋の神秘思想」という論文を先述の『カトリック研究』に寄せている<sup>(15)</sup>。なお同論文を翻訳したのは松本正夫（当時、慶応大学助手：のちの中世哲学会委員長）である。そこでアロイス・マーゲルの言葉を引いて次のように述べている。

マーゲル教授もよく指摘した如く、「神秘思想の正しい概念を得るためには、最も完全な形で現はれた神秘思想について、之をもとめるやうにせねばならぬ。併しこの完全な神秘思想はキリスト教に於てのみ見られるものである」からである。<sup>(16)</sup>

こうした「キリスト教神秘思想」の位置づけは、同時に、キリスト教以外にも、つまり、インド、イスラームを含めた東西の「神秘主義」が見いだされることを強調するものであることは確かである。そして、それは、当時において「キリスト教の外には神秘思想は存在しない」という「自然的神秘思想」（つまりキリスト教の啓示を前提としない神秘思想）の可能性を否定する主張に対抗するものでもあった。実際、マーゲルは「キリスト教神秘主義」という論文で次のように述べている。

現代の或神学者（Anselm Stolz, *Theologie der Mystik* 1936）は、キリスト教の外には神秘思想は存在しないと主張した。若しそれは

あつたとしても、それは悪魔的起源を有するものだとするのである。併しカール・バルト一派の弁証法神学の影響を受けているものの外は、この見解に同意を表し得ないであらう。実際自然的な神秘思想の可能不可能についてさう簡単に判決を下し得ない程、多くの神秘生活の明証が諸宗教にも存しているのである。私は十分の理由を以て、キリスト教以外にも、真の神秘思想は存するといふ見解を持するものである。…中略…自然的な神秘思想とは何ぞやを定めるためには、それに先だち抑々神秘思想とは何かといふことが明かにされねばならぬ…中略…。神秘思想の正しい概念を得るためには、最も完全な形で現はれた神秘思想について、之をもとめるやうにせねばならぬ。併しこの完全な神秘思想はキリスト教に於いてのみ見られるものである。(17)

ここでマーゲルについて述べておこう。Alois Mager (1883-1946) は、ベネディクト会修道士で、ドイツのボイロン大修道院長を務め、また、ザルツブルク大学・神学教授として重要な役割を果たした、神学者・哲学者である。1903年にベネディクト会に入会後、哲学・神学研究を行い、1910年にルーヴアン大学で博士論文「アリストテレスとスペイン神秘思想 *Aristoteles und die spanische Mystik*」によって哲学博士の学位を取得した。

指導教授は、当時ルーヴアン大学にスコラ学・トマス研究の拠点となる「哲学高等研究所」を設立した枢機卿デジレ・ヨーゼフ・メルシエ (Désiré Félicien François Joseph Mercier 1851-1926) である。岩下壮一も1920年にルーヴアンに留学したが、「岩下の目には『近世思想と妥協したような新スコラ主義』に閉じこもっているように思われた」ということもあり、ルーヴアンを去っている(18)。

マーゲルに話題を戻すと、さらに、ミュンヘン大学で「実験心理学 *Experimentelle Psychologie*」の研究を進め、宗教心理学および神秘思想の研究を展開した。なお第一次世界大戦中はドイツ軍の従軍司祭として働き「鉄十字章」を受けている(19)。

1924年にザルツブルク大学に赴任し1929年に正教授となる。なお、エ

ディット・シュタインともおそらくミュンヘン時代から交流があり、彼女がバイロン大修道院にマーゲルを訪ね、また、ザルツブルクにも赴いていた<sup>(20)</sup>。彼女はまた、1932年パリで開催されたトマス協会（代表ジャック・マリタン）の現象学に関するコロキウムにもマーゲルや他の参加者とともに出席している<sup>(21)</sup>。

1938年にナチス・ドイツによるオーストリア併合に伴ってザルツブルク大学が閉鎖され、同地を離れ、来日する。来日の理由は、日本のベネディクト会・殿ヶ丘修道院（神奈川県にかつてあったバイロン大修道院系列の修道院）院長に任命されたためであった。第二次世界大戦終了後は直ちにザルツブルクに戻り大学再建に尽力した。

マーゲルの前掲論文のほか、「神秘経験の心理学のために」（原題 *Zur Psychologie der Mystik*）という論文が『カトリック研究』の神秘思想研究特集号に掲載されている。これは実験心理学研究を神秘経験に適用し、観察と実験によって科学的に解明しようとするものである。

マーゲルは当時、実験心理学者としてもよく知られていた。当時の心理学実験実習書として親しまれていた、パウリ（Richard Pauli 1886-1951）の *Psychologisches Praktikum : Leitfaden für experimentell-psychologische Übungen* (4. Aufl. Jena: G. Fischer, 1930) にも、マーゲルの意識の限界や注意展開についての実験心理学研究の手続きが標準的なものとして紹介されていた<sup>(22)</sup>。

ここで、当時の『カトリック研究』を介して日本に紹介されたキリスト教神秘主義研究のひとつの潮流として、マーゲルの述べるところの、宗教心理学的な神秘主義研究について確認しておきたい。マーゲルは、神秘経験を「精神事実」「精神事象」「経験事実」という語で語ることができるような、観察可能な意識・心理の状態であるとし、その意味において、経験科学としての心理学・実験心理学の対象となると考えている。

心理学的に神秘経験の本質を研究するうえで重要な問題は、その観察対象となる「経験」をどのように取り出してくるかということだが、観察者自身の「内観」によるか、他者の意識・心理の観察によることになる。その場合、理想的なものは「内観」によるものである。なぜなら、「内観」は「直接的に経験的精神事象を把握し記述しえる」からである。



ただし、その場合、「体験する自分自身を観察する主観がその内観を精確に科学的系統的に駆使することが出来る」のか考えなければならない。しかも、そのように「内観する者」が「経験事実の科学的分析や総合が出来る」ことだけでなく、その個人の神秘経験が「一般的法則に達するに足るひろさ、充実さ及多様さ」を備えているかどうかを考え合わせなければならない。

では、そうした「内観」をどのように研究対象として引き出すのであろうか。神秘経験の実験・宗教心理学的研究のためには、上記の点をよくよく吟味したうえで、研究対象となる経験を、神秘経験者たちの「内観」に基づく記録から取り出すことになる。マーゲルは次のように述べている。「神秘体験を研究するについては大がいの場合、他人の意識の観察に訴へなければなるまい。ここで他人の意識の観察のもとになるべきその内観は神秘経験者の記録に求める外ない」（同114頁）。

そこで、マーゲルは「神秘経験の直截な内観から得られた記録はこれをはじめてスペインの神秘経験に負ふ」（同116頁）と述べ、特に、アヴィラの聖テレサ（Teresia Abulensis 1515-1582）による神秘経験の記録を重要視する。「科学的心理学のすべての要求をみたす内観にとつての決定的な業績をばキリスト教的神秘経験の最も天才的な人物、聖女テレジアがなした」（同117頁）。というのも、アヴィラの聖テレサをはじめとするスペイン神秘思想以前の時代には、アウグスティヌスを例外として、「自分自身に直接向くことの出来るほどの内面的なひろさと自律性を持つまで精神生活の自然的発達はまだ進んでいなかった」（同115頁）と、マーゲルは考えているからである。

この精神発達史の見解は、その当否はともかく、マーゲルの神秘経験の心理学的研究の方法論の骨子としては重要な点である。「神秘体験の本質を究めようとするには、その体験が純粹にまた完全に現れたものを研究の対象にしなければならない。種々の不純な理論的要素なしに、はつきり神秘体験が記録されているのはテレジアにあつてのみ見出される」（同117頁）、と述べ、マーゲルは神秘経験の心理学的研究の方法論の厳密化を目指している。

その際、マーゲルは、今日でもよく知られる『宗教経験の諸相 *The*

*Varieties of Religious Experience*』（1902）の著者、ウィリアムス・ジェームスの名をあげ、次のように述べて、その研究方法を批判している。「ジェームズはその『宗教的経験』の中に現代及最近の宗教的に高揚された人物の豊富な体験資料を集録した。この報告はしかしあまりに漠然となされている。そこではおもに目につきやすいものや偶然なものばかりが扱われていて、決して本質的なものは究められていない。純粹に心理学的な立場から言つても決して聖女テレジアの記録と同列には扱はれない」（同117頁）。

また、マーゲルの特徴は、その記録を通じて、実験心理学と同じアプローチを行おうとする点である。彼は次のようにも述べている。

なほもう一度強調したいことは、聖女テレジアの記録と現代の神秘経験の記録とに対して私のとる態度は心理学研究室で被験者の供述やプロトコルに対してとる態度と別のものではないといふことだ。一体心理事象を研究するに当つて私は被験者の無難な供述にもとづいて理論をたてるのだが、それと同じ仕方ですペイン及現代の神秘経験の信頼しえる確証にもとづいて神秘体験の本質を規定しようとするものだ。（同117-118頁）

このような研究手法を見るならば、マーゲルの目指す神秘主義研究と、吉満の目指すものは、全く同じとは言えないけれども、確かに、キリスト教神秘主義がその他の宗教の神秘主義に比して中心的位置・本質的位置を占めることを認める点では一致している。また、それと同時に、神秘主義・神秘経験をキリスト教に限定することなく、東西の宗教・精神史を通じて見いだされるものであると認める点でも一致している。

しかし、マーゲルは、当時において、最新の科学であった実験心理学にもとづいて、神秘経験を学問的に論じることを目指している。これは、吉満がとる方法とは異なる。特に、吉満と比べるならば、まず、そこには、キリスト教神秘主義の歴史についての、評価、位置づけの違いが現れる。以下、マーゲルと対比させながら、吉満のキリスト教神秘主義研究の方向性を確認してゆきたい。

### 三 吉満のキリスト教神秘主義研究の方向性

#### — ポエジーとミスティク —

マーゲルは、古代から中世に至るキリスト教神秘主義の歴史を、全く否定するものではないし、先に見たように、キリスト教神秘主義こそ、神秘主義の本質的なかたちを示していると考えている。先にあげた「キリスト教神秘思想」という『カトリック研究』収録論文では次のように述べている。

神秘思想の本質に深く立ち入れば立ち入る程、神秘思想はキリスト教生活の異常な間道をなすものたるに止らず、キリスト教の本質そのものをなしているといふ確信が深められる。キリスト教は、その終局的深所に於いては、本質的に神秘的なものなのである。(23)

また、もちろん、キリストによる救いは、キリスト教神秘主義の大前提であり、次のように述べられている。

キリスト教は、その本質から見れば、キリストの御托身と御復活とによつて始められた人間の変化の過程に外ならず、之によつて人間は、原罪による墮落から、神の至福直観と又いつかは肉身の蘇りとに於いて完成される、かの靈化と「神化」とへ再び導き歸されるのである。そして神秘思想とは、上述の如く、靈としての靈魂より始まつて、肉的感觉性を蔵せる精神としての靈魂に至る人間性の凡ゆる段階を通じてする、その靈化過程の実行に外ならないのである。従つて神秘思想は、キリスト教の中の又はその傍らにある或るものに止まるものではなしに、キリスト教そのものの最も本質的なものである。かく神秘思想はキリスト教の本質を成すといふ根本思想からして、本稿は執筆されたのである。(24)

このように、キリスト教そのものと切り離せないもとして、神秘主義

を位置づけている。しかしながら、心理学的研究という観点から見る時、先に見たように、その研究対象として焦点化されるのは、特に、16世紀のスペインで観想的修道生活の刷新・改革に身をささげたカルメル会修道者、アヴィラの聖テレサであり、また、マーゲルによれば一部限定つきではあるが、同じく16世紀スペインのカルメル会修道者、十字架の聖ヨハネの著作である。そこには、当時のカトリック教会におけるカルメル会靈性に対する強い関心という、トレンドも反映している。マーゲルは次のようにも述べている。

教皇ピウス十一世は一九二六年九月二四日、十字架の聖ヨハネ（一五二四・九一）をば神秘思想の教会博士に昇せ、又それ以前から教会は、アヴィラの聖テレジアの列聖三百年記念に当つてピウス十世の洗足カルメル会総会長に宛てた書簡にも明示されているやうに、ただ教会博士に対してのみ呈する名誉をこの聖女に与へているからして、このスペインの古典的ニ神秘家の著作を信憑すべき基礎として、その上に確実な神秘思想論を樹立し得るわけである。（同3頁）

ちなみに、エディット・シュタインのカトリック入信のきっかけとなつたのは、アヴィラの聖テレサを知ったことであり、のちに、ナチスの迫害を逃れ入会した修道会はカルメル会の女子修道会であつたことも印象深い。

本論に関して言えば、『カトリック研究』神秘思想研究特集号の構成についても、カルメル会靈性への関心を読み取ることができる。その目次をみると、マイスター・エックハルト、イグナチオ・ロヨラに続いて、スペイン神秘思想、つまり、カルメル会靈性の思想家が取り上げられる。そして、そのあとに続いて紹介される思想家・神秘家も、カルメル会に深いかかわりのある人物なのである。

このことは、同時期のヨーロッパにおける神秘主義研究の最新状況をいち早く反映している<sup>(25)</sup>。同時期の日本の神秘主義研究、例えば、今日、吉満よりもはるかによく知られ、言及されることの多い、西谷啓治を見るならば、彼が描く神秘思想の系譜には、プロティノス、アウグス

ティヌス、エックハルトの後にヤーコブ・ベーメがあげられる<sup>(26)</sup>。つまり、フランス、スペインの神秘思想ではなく、ドイツ観念論につながる思想史を見ているのである。また、その後、西谷の影響を受けた神秘主義研究においても、近世スペイン神秘思想、フランス神秘思想にほとんど注意が払われることなく、中世の「ドイツ神秘主義」を通じて、近世ドイツの、ベーメ、アルント、ヴァイゲル、そして、ドイツ観念論、シェリング、ヘーゲルに至るという、ドイツ中心の近現代哲学・精神史を主要フィールドにした、宗教哲学的探究がめざされていた<sup>(27)</sup>。

このことは、吉満、西谷以降の日本での神秘主義研究における、近世フランス・スペイン神秘思想研究と、ドイツ神秘思想研究のそれぞれの成り立ち、学問的交流の在り方を考える上でも注目すべきことだろう。もし、吉満が中心となって、『カトリック研究』に示されたような方向性で、研究がすすめられていたら、日本におけるキリスト教神秘主義研究のあり方は、今と大きく異なっていただろう。

いずれにせよ、議論をもとに戻すと、マーゲルにおいて重要なことは、経験科学的な心理学によって神秘経験を解明することである。そこに向かって研究対象が絞り込まれてゆく。まず、大前提として、キリスト教において神秘主義が本質的に示されるのであるから、キリスト教以外の神秘主義が、主要な研究対象から除外される。次いで、キリスト教のうちでも、スペイン神秘思想以前の古代中世は除外される<sup>(28)</sup>。

非キリスト教の、古キリスト教の及中世の神秘家によつて書かれた文書をひもといてすぐに看取されることは、かうした記録が近代の心理学から言つたらすぐには科学的に使用しえる資料を示すものではないといふことだ。さうした記録は心理学研究室の被験者に対して求められる直接の内観を記したものではないことがちきにわかる。そこではほとんど例外なく直接な内観でなくて間接な観察のみがなされている。<sup>(29)</sup>

もちろん、マーゲルは古代・中世を無視しているわけではない。近代以降の心理学と、古代・中世の靈魂論及び精神形而上学との連続性と非

連続性は、彼の主要関心事でありつづけた。実際、トマス・アクィナスによるアリストテレスの靈魂論に対する註解についての研究や、受動知性についての研究もあり、その道の第一人者でもあった<sup>(30)</sup>。

そのことを踏まえて、ここで確認しておくべきことは、マーゲルが、古代・中世と近代の間にある靈魂論と心理学の理解の枠組みそのものの歴史的变化を考えていることである。マーゲルによれば、ごく簡潔に言えば、アリストテレスにおいては、靈魂は靈的実体であるとはいえ、基本的に、運動—静止という理解の枠組みから把握されている。物体の運動は、外から運動を与えられることにおいて生じる。これに対して、生命的運動は、自己内発的に生じる。この内的運動原理が靈魂である。その意味において、こうした理解の枠組みをもった古代・中世の靈魂論においては、「純粹に物理学的な別種の経験によつて客観的につくり上げられた思考及言語の体系にうつし出されることによつてのみ、心理経験は把握されえたのだつた」と、マーゲルは述べている（同115頁）。

そのうえで、マーゲルは、彼が「内観」と呼ぶところの、心理経験の直接的・内的な把握が行われるようになった画期を、デカルトの *cogito ergo sum* に見ている。「ここで近代的意味での直接的な内観が心理学だけでなく哲学の一般にとつての出発点となされる。この時にはじめて精神のまなこを直接的な内観へ向けることが出来、かつそれが理解された。これが近世の心理学の出産の時期だつた」（同116頁）。

マーゲルにおいては、近代以降すがたを現した心理学の中に、神秘主義研究を取り入れ、いっそう科学的な学問として位置づけ、近代化・現代化することが目指されている。その意味において、研究対象の歴史性（神秘主義・神秘経験の歴史性）は、その科学的分析を通じて解明される神秘経験の普遍性に向けて、捨象可能なものとみられ、主要な意味を持たない。

しかし私はさうテレジアばかりにもとづいて論じようとするものではない。私は恵まれた状態にあつたので、たちいつて現代の神秘経験者をしらべ、またそれらの者と語ることが出来た。それらの者にその体験の手記を書かせて、これを綿密に分析することが出来た。

その結果、この場合には心理学的に言つてテレジアすらよりも価値の多い資料であることがわかつた。すなはち「スペインの神秘」ではまだその時代文化の影を宿していることがしばしばなのに対して、この場合には冷静にして確実な神秘経験が見いだされる。そしてこれまであつたどれよりも冷静にして確実なのだ。内面的の聖化、内面的人間の浄化と完成とにおもな、いやほとんど唯一の重点が置かれている点にこの記録の特質がある。幻視、呼掛けまた同様の神秘生活の現象はここでは脇役をするだけだ。…中略…なほ特質として私の挙げたいことは、神秘の聖寵は決して特定の素質の者にのみ与へられているのではないということだ。それは種々雑多の年齢、性格また気質の者について見出された。（同117-118頁）

マーゲルと吉満の神秘主義研究の方向性の違いは、学問的な方向性にある。マーゲルにおいて、神秘主義研究は近代以降の学問の展開の延長線上に位置づけられる。当時の最新の心理学的方法を適用することで、「神秘経験」を科学的・客観的な研究対象として記述・計測可能なものとしようとしている。他方、吉満においては、神秘主義研究は近代批判の意味を持つものであり、真理の探究が信仰と理性の間で断絶させられず、真理の探究者の存在・人格において靈性と学問が深い統一を保っていた中世へのまなざしがある<sup>(31)</sup>。それゆえ、神秘主義研究において必須の言語用法は、マーゲルのように科学的・分析的言語ではなく、神の創造のはたらきに呼応する、ポエジーである。

ここにわれわれは詩ないしポエジーと言つて、キルケゴールによって審美的段階として倫理的特に宗教的実存性と区別されていわれた詩人やポエジーを意味せず、『詩篇』となり『雅歌』となり『神曲』となり得る制作のエトス的可能性としての熱情を意味し、神の「創造」の自由への所造的参与を意味せんとする（Jacques et Raissa Maritain, *Situation de la poésie*, 1938参照）<sup>(32)</sup>。

吉満においてポエジーは、ロゴス的であり制作的・ポイエーシス的<sup>(33)</sup>

であり、創造的であり、直知的ヴィジョン・認識である<sup>(34)</sup>。いわく「一種の超越的認識性、つまり情感的精神的直観の『視』でありその制作的表現であるかぎり、いわば神の創造（creatio）の業に参与する純粹ロゴス性のものである」<sup>(35)</sup>。吉満は神秘主義と詩・ポエジーを相即的なものと見ている。

ミスティクは知における神への道ではなく、愛における神への心の一致であり、実存の主体面においてただ倫理性の範疇を通過せる人格的生命の交渉として成立する。しかりポエジーは本質的に表現の営みであるが、愛のミスティクはそのテロスにおいてついに沈黙のうちに成就されるのである。詩は語り愛は黙す。しかもその憧憬たるや同じ一つの故郷の生命の水にはかならない。…中略…ポエジーの超越の道と実存的愛の超越の道とは同じテロスを愛と美と真の源泉なるものにおいて相会するであろう。われわれは今このポエジーの実存的人間的条件における成立面をつまみ「ポエジーの救い」の問題を、われわれの人間性の主体的救済面に必然的につながんとしているのである。…中略…ポエジーもまた人間の魂のまことの解放たり救いたらんとする限り、実存の愛の歌とならねばならない。<sup>(36)</sup>

「詩は語り愛は黙す」と述べられていたが「愛における神への心の一致」であり、「実存の主体面においてただ倫理性の範疇を通過せる人格的生命の交渉として成立する」ミスティクが究極的に不可言及性の沈黙を「テロス」するのに対して、「ポエジーは本質的に表現の営み」である。「ポエジーそのものはいわばロゴスの形相性においてミスティクと独立のものであり」（V 78）、ミスティク無しでも成立する。また「ポエジーとミスティクとが形相的に区別さるべき限り、ポエジーは実存と愛とに直接につながるものではない」（V18）。であるからこそ、「ポエジーの救い」が問題となり、ポエジーとミスティクとの関わりが問題となる。ミスティクがポエジーを「実存の愛の歌」とするからである。

吉満はポエジーを神の創造のロゴス性への参与という視点からとらえるとともに、新生・復活の生命をひらく霊（プネウマ）にも目を向ける。



その際、以下に見るように、生命の与え主である聖霊（プネウマ）に満たされて生まれる、神・神の愛への感謝、賛美、祈り、愛語が、吉満の言うところのポエジーに含まれる。

マーゲルにおいては、霊（プネウマ）の次元は、学問的な考察の対象（客体）の側に回り、肉体と精神の二分法のもとに「精神」「霊」の事象として、科学的・分析的言語によって分節化される。しかし、吉満においては「聖霊の人 “*spiritualis homo*”」として、主体・客体の二分法や心身二元論を超えて、霊（プネウマ）によって、新生・復活の生命の、全宇宙論的展望にして終末的・超歴史的展望を備えた、全的・実存的・恩寵的次元にひらかれたものとなることが本質的な意味を持つ（V 15）。

詩人もまた自然人なる限り新しく生まれなければならないのです。新しく生まれて新しく神の日常性に生活せねばならないのです。詩人は真の神の詩人となるとき真の予言者となるでしょう。それは霊の眼によって世紀の魂を透視し、使徒たちの心を燃やす苦悩を美しく照らし出すところの星々の輝きとなるでありましょう。そしてその詩人は、*Hiersein ist herrlich* と地上の栄光を言うかわりに「万有の復興」（エペソ書1ノ10）を語り、使徒ヨハネのごとく「われ新しき地と新しき天とを見たり」（黙示録二十一ノ一）と言うでありましょう。（37）

吉満におけるポエジーの次元の強調は、マーゲルには見られない、本質的な問題を浮かび上がらせている。それは、この引用にある宇宙論的展望にして終末的・超歴史的展望である。このことは、吉満の神秘主義研究において注目すべき幅と密接にかかわっている。その幅とは「神学の宇宙論的次元 *cosmic dimension of theology*」を強調する、東方的・ロシア的キリスト教との相互理解可能性である。

東方的・ロシア的キリスト教において、神学は合理的・分析的言語に限定されず、まさしく神のロゴスとして、賛美、賛歌、祈りの意味を持ち、典礼とも切り離されない。典礼は「宇宙的奉神礼」であり、宇宙規模の神への賛美と感謝であり神の国の先取りであるとされる<sup>(38)</sup>。これ

は突飛な考えではなく聖書に忠実な考えである。

被造物は、神の子たちの現れるのを切に待ち望んでいます。被造物は虚無に服していますが、それは、自分の意志によるものではなく、服従させた方の意志によるものであり、同時に希望も持っています。被造物も、いつか滅びの隷属から解放されて、神の子供たちの栄光に輝く自由にあずかれるからです。被造物がすべて今日まで、共にうめき、共に産みの苦しみを味わっていることを、わたしたちは知っています。（ロマ8・19-22）

イエスによる人類の救済は本来、全創造の完成として全宇宙の救済なのである<sup>(39)</sup>。それは「全宇宙的神化」というべき救済論である。「全宇宙的神化」に関しては後期ギリシャ教父、証聖者マクシモス（580頃-662）が主要な神学者として指摘される<sup>(40)</sup>。世界・人間・万物を無から創造した神は、一切を惜しみなく与える愛の神であり、そうして、一切分け隔てなく自らを全被造物と一つに結び付けるところに創造の完成がある。人間は創造主と被造物、神的本性と自然本性の間にあって、その完成的一致の要であり、人間の神化を通じて全被造物の神化という創造の完成が果たされるのである。

おそらく、こうした賛美、賛歌、祈り、愛のロゴスを含んだ、終末完成的・宇宙論的神学の視座を吉満に開いた通路の一つは、ソロヴィヨフではないだろうか。その名前は吉満の著作でしばしば登場する。ここでは残念ながら十分に受容状況を明らかにすることはできないが、当時、岩下壮一が書評を行っている<sup>(41)</sup>、ソロヴィヨフの『神人論』（関竹三郎訳、洛陽堂、1916年）では、パウロ的な生けるキリストの身体としての教会という理解に基づいて、次のように述べられている。

この基督の体は…中略…ついに世の終わりにおいて、宇宙的神人なる一有機体中に全人類と全自然とを包摂するに至るのである。なぜなら、およそ万物も、使徒の云えるが如く、希望をもって神の諸子の啓示を待ちつつあるからである。蓋し万物が徒勞の業に

服するのは自己の意志によるにあらず、これを征服せるものの意志によるのであって、その実万物といえども朽壊の隷従を解脱して、神の諸子の光栄を得るの日あらんとの希望を抱いているのである。見よ、万物を挙げて今日に至るまで呻吟し苦悶しているのではないか。（同296-297頁。一部現代表記に直した。）

しかし、吉満が「宇宙的典礼」また「宇宙的歓喜」と呼んでいる、全宇宙的なスケールの、賛美、賛歌、祈り、愛のロゴスについて、最も影響を与えているのはアシジの聖フランシスコであろう<sup>(42)</sup>。このことは、吉満の詩・ポエジーの理解においても重要な意味を持つだろう<sup>(43)</sup>。

吉満のポエジー理解に関して引用した、「万有の復興」に言及している文章の直前で「復活の希望」を語り、「この信仰の希望において一切の神の所造への生命の愛の交語が成立するところにまた一聖フランシスコの『太陽の賛歌』に見るごとき万有の生命の共鳴が響き渡るのです。詩人リルケは確かにこの神の所造の神秘的歌を、世界内空間の妙じき[ママ：妙[クワ]しき]生の共有と共同生成をまさに自然の神秘性の視として歌わんとするでしょうが、しかし聖フランシスコの信仰なしに聖フランシスコの歌を歌うことは実存的に不可能でありましょう」とも述べている<sup>(44)</sup>。

また1944年の「神秘的歓喜」では、『苦悩を通じて歓喜へ』の芸術的表現として「ベートーヴェンの『歓喜』の合唱交響曲」や「天使のごとく歌いわたるモーツァルトの歓喜の歌」が「本来祈りの歌にまで、天上の音楽にまで、*Sanctus, sanctus, sanctus* と一つの声にて歌う、超自然の典礼的歓喜にまで指示しつづけるであろう」と述べつつ、『死は勝利にのまれたり』と『黙示録』に宣言せるかの『神の子羊』の犠牲に贖われた全宇宙の『復活の歓喜』に向かって、「自然的生命の神秘と精神的実存の神秘とを通じて、生命の生命なる者の客体的賛美と実存的賛美とが」「自然的生命の歓喜と人間的歓喜と天使的歓喜とを通じて、一つの超自然的恩寵愛の視することなき生命の歓喜を指示している」ことについて述べている<sup>(45)</sup>。

そして「この贖われた生命の歓喜」の体現をフランシスコのうちに見

る吉満は次のように述べている。

（この贖われた生命の歓喜は・・・）一切存在生命の創造的根源者自ら（Ipsum Esse）の永遠歓喜に参与せしめられるところの、本質的に宇宙的歓喜なのである。聖フランシスコの『太陽の賛歌』はかかる意味において、宗教的主観感情の自然への感情移入としてではなく、宇宙的典礼の象徴感覚として、やがて超自然的永生に自ら入り、さらに「新しき天と新しき地」の出現において、その実在内容がいわば宇宙の本質の内側からの万有の声が聴き取らるるものの詩的表現にほかならないのである。（46）

別の引用箇所でも言及された『黙示録』の「新しき天と新しき地」（21・1）の出現が、宇宙論的にして終末的・超歴史的展望として、ここにも示されていることを確認しておきたい。その上で、この文章が公表された時代状況性に注意を払いつつ、以下「四」で、吉満のキリスト教神秘主義の意義について考えたい。

## 四 吉満におけるキリスト教神秘主義の意義

### — 東洋的なものと西洋的なものを超えて —

先の引用で「万有の復興」として語られている聖書箇所を新共同訳に従って実際に引用してみる。

こうして、時が満ちるに及んで、救いの業が完成され、あらゆるものが、頭であるキリストのもとに一つにまとめられます。天にあるものも地にあるものもキリストのもとに一つにまとめられるのです（エフェ1・10）

われわれは吉満の念頭にあった、この聖書の言葉を、とりわけ「時が

満ちるに及んで」をどのように受け止めるべきであろうか。その「時」について考察するために、『吉満義彦全集』第五巻の編者・加藤周一による解説「吉満義彦覚書—『詩と愛と実存』をめぐる』に目を向けてみたい。

『詩と愛と実存』（一九四〇）は、吉満の多くの著作の中でも、殊に日本の中国侵略戦争の真最中、太平洋戦争の前夜に、すなわち軍国日本の狂信的な国家主義が頂点に達しようとしていたときに、刊行された。…中略…はじめてそれを読んだときに、私は学生で、かつての自由主義者や社会主義者が大学から追放されたり、沈黙を強いられたりしてゆくのを、暗然と眺め、また多くの作家たちが「転向」し、迎合し、便乗してゆくのを、不安と軽蔑の混じった気持で眺めていた。私の周囲には知的荒野があった。そのとき、『詩と愛と実存』は、ほとんど救いのように見えたのである。（47）

加藤周一の言葉は、吉満の言葉が語られ、受けとめられた時代状況についての一つの証言である。加藤は「公然と書くことをやめなかったのは、吉満義彦である」と述べ、その吉満の文章が「検閲」に代表される過酷な統制を通過して世に生み出されたことにも言及する（48）。

もし検閲がなかったとすれば、彼は、ナチのイデオロギーと日本の超国家主義が、人間の歴史全体からみれば、気ちがい沙汰であり、みずからをほろぼすものにすぎない、と書いたことであろう。しかしそう書かなくても、その意味は、当時のわれわれにはあきらかであった。われわれはただ吉満の勇気に感動したのではない。彼のいったことが一今日ふり返ってみれば歴史がそれを証明したように一正しかったから感動したのである。（V477-478）

また吉満の戦争末期の境地について、『吉満義彦全集』第四巻の編者・垣花秀武（原子物理学者・思想家）から1945年4月（吉満の入院する桜町病院にて）の証言を得たい。

相当健康状態がわるい時でも、つぎからつぎとしゃべりまくる吉満義彦だったが、その日は体調からだけでなく、極めて慎重であった。そして、一口一口吟味するような口調で「私達は今、この戦争が、一にも早く終わるよう聖母マリアを通して祈っております。聖母マリアの取りつぎという信仰がカトリックには昔からあります。私達は、私達の理性、合理主義の限りをつくして此世に対処しますが、その果てに、そのとどこかぬはるか先に神の意志計画があることも知っています。その神の意志計画に対して、聖母マリアの取つぎ取りなしを祈っております。私達は今年の八月十五日、聖母被昇天の祝日までこの祈りの業を続けることにしています」私達が誰であるか、吉満は語らなかつた。私はあの一高の小さな教室で肩をよせあっていたような弱小なカトリック信者の若者たちの誰かれの顔を思いおこした。あの時、私はアウトサイダーであったが、ここ桜町病院でも、吉満義彦は、私に、彼等のその祈りに加われとはすすめなかつた。…中略…主治医の話で、吉満義彦の極めて悪い状態であることを知っていた私、その私とて何時空襲で果てるかもしれない私は、彼にどのような話をしてよいかわからなかつた。吉満義彦は別れぎわに「生きてもう一度会いましょう。それは多分神の意志でもありましょう」といいながら手をさしのべた。小さい、熱いともいえるあたたかい手であった。（IV521-522）

先の聖書箇所にあるような「時が満ちる」という「万有の復興」という終末的完成は、吉満において「今ここ」の世界大戦の破滅的状况の中での希望・信仰を意味している。その年の9月、垣花は、もう一度、死の一か月前の吉満を病室にたずねた。その時の吉満は『『キリスト教、カトリシズムは、究極的にオブティ[ミ]ズムそのものです。私は現在も神の恩寵に感謝し、そして満足しています』と、例の皺くちやの顔に至福の笑みをたたえながら、おとろえはてた肉体に支えきれないような精神の躍動を楽しんでいる風ですらあった」と、垣花は証言する（IV525）。

吉満の樂觀主義は先に見た「神秘的歓喜」の文章にも通じるものであ

る。しかし、その裏には同時に、孤独で絶望的な戦いがあったことも見落としてはならない。先の引用に「私達は、私達の理性、合理主義の限りをつくして此世に対処しますが・・・」という言葉があるが、それは、いつわりなく、吉満の活動的生涯を貫いている。

吉満は、ロゴスへの信頼において、ロゴスに参与し真理を探究する、文学、哲学、科学、芸術に大いに信頼を寄せ、それにかかわる、文学者、哲学者、科学者、芸術家との知的共同を通じて、歴史的状況をより良き方向に進めてゆくことを意志し、また、そうできることを希望し、信じていた。それが彼の執筆の原動力になっていたともいえる。

しかし、そうした知識人との共同が絶望的であることを思い知らされる(49)。例えば真珠湾攻撃の翌年にあたる、1942年に、文学者、哲学者、科学者、芸術家による「知的協力会議」が行った座談会「近代の超克」はその一つであろう。その参加者の提出した論文と座談会の様子をまとめた『近代の超克』（1943年、創元社：1979年、富山房）を見ると、「ロゴスの知性の健全なる真理性」によって「古今東西を問はず、近代的科学的知性と古典的形而上学知性とを高次の立場において統一把持する可能性」を考えていた、吉満のロゴスへの信頼、そして、ともにロゴスに参与し真理を探究する、文学、哲学、科学、芸術への期待から生まれる言葉は、座の中で虚しく響き、彼の思いが空回りしていることがわかる(50)。

吉満はそこで「東洋と西洋」「東亜精神文明秩序の形而上学的基礎」を論じているが、それは「人間性文化の徹底的な否定となる如き宗教性の道ではなく、人間性を具体的全体性において、その精神可能性と精神要請を全的に生かし秩序づけるものとして人間性の別途なる肯定」であって、「神中心的ヒューマニズム」またジャック・マリタンの言う「充足的ヒューマニズム」であり、それが「カトリシズムの宗教性」であり、「聖トマスの神学的世界観の中心概念」「『恩寵は自然（人間性）を破壊せず、却つて之を予想し之を完成する』」を示しているのである(51)。

しかし「近代の超克」の基本的な思考は、「近代」イコール「西洋」、そして、それを「超克するもの」としての「東洋」＝「日本」「日本文化・精神」という図式に支配されており、「西洋」から「東洋」へ、「西

洋」ではなく「東洋」中心に、という議論の流れを生み出すものとなり、知識人たちもその流れの中で、「日本主義の大合唱」「日本国絶対化の合唱」に、ある者は進んで、またある者は否応なく一つに含みこまれていった<sup>(52)</sup>。

そして、そこには、吉満が言うところの「絶望の神話」、つまり、「ロゴスの知性の健全なる真理性」が欠落した、ひたすら国家（民族と土と血・人種）が自己絶対化し国民をそこに奉仕させる国家主義の神話（ミュトス）が、国民主義的・民族主義的道德（エトス：モラル）の根拠としてもちだされ、知識人にもてはやされるようになった。

西谷啓治が『近代の超克』で語った「道德的エネルギーは国家生命の核心から発現する」「道德的エネルギーは、前述したように、国民の各自をして夫々の職域に於て私を滅して国家へ奉公せしめ、かく国民としての倫理を実現すると同時に、その国民の共同体としての国家自身をして倫理的たらしめ、且つ集中された強度のエネルギーをこれに与へせしめるものであつた」という言葉は、西谷によれば「主体的無の宗教に基づきつつ個人と国家と世界とを一貫する道德的エネルギーについて語つた」ものであるが、その「道德」や「主体的無」という言葉は、当時において、容易に国家主義的道德に共鳴するものとして聴取されえただろう<sup>(53)</sup>。

本論の中心問題である、神秘主義研究も、この国家主義の神話に組み込まれた時代のものであった。1930年にドイツで出版された『二十世紀の神話』（アルフレート・ローゼンベルク著）はその代表格である<sup>(54)</sup>。同書は日本でも原著1937年版に依拠した翻訳が吹田順助、上村清延によって翌1938年に中央公論社から出版された（以下同書からの引用は同訳による）。

ナチス・ドイツの文化政策の一翼を担ったこの著作において、エックハルトは「神秘主義：Mystik」「神秘主義者：Mystiker」として紹介され、ナチスの理念を代表する思想家として登場する。同書は日本におけるエックハルトと神秘主義理解にも一定程度以上の影響を及ぼし、西谷啓治や田邊元においても参考文献として言及される。

同書においてエックハルトは「神秘主義者：Mystiker」であり「独逸



の使徒」でありナチスの理念の代表者である<sup>(55)</sup>。同書における「神秘主義：Mystik」とは、簡潔に言えば個々のペルソナ・人格的主体性を台無しにして破滅へと導くような民族主義的・全体主義的熱狂と一つとなった共同幻想である。

ローゼンベルクの説くところによれば、エックハルトこそがナチズム的民族精神の根源、「血」の共同体の根源に位置づけられる。「マイスター・エックハルトにおいて北方的の魂は、始めてそれ自身[sc. ゲルマン魂の力]を十分に意識した。彼の人格において、有らゆる吾々の後代の偉人が埋蔵されている。彼の偉大なる魂からいつかは独逸の信仰が生まれ出づることが出来、かつ生まれるであろう」（ローゼンベルク1938：205頁）。

ローゼンベルクが説くところのエックハルト理解によれば、エックハルトによってはじめて「北方・ゲルマン的精神」に「自由」であり「高貴」である「魂」が十全に示されたのだが、そのような「魂」のありようは、まさしく本来人種的「血」に結びついたものであり、したがってエックハルトの教えは「血」が異なる「雑種人」には意味を持たない（ローゼンベルク1938：205頁）。

こうしてエックハルトはローゼンベルクの説くところの「血」の一しかもそれは優生学によって疑似科学的・医学的根拠と正統性を与えられた一共同体としてのドイツ民族の歴史と運命を背負わされ、全面的にその「神話」に深く結び付けられ二重の意味で偶像化される。一つには容易に国家・民族（血）との一致・合一に置き換えられる Mystik の、そして国家・民族（血）に捧げられる「独逸の信仰」の父祖的存在として、また一つにはそのドイツの民族に固有の精神性を歴史上はじめて具現化し、「独逸」的なものと完全に一体化した英雄としてである。

こうしたローゼンベルクの国家主義的神話に公然と異を唱えたのは南原繁であった。南原繁は『国家と宗教：ヨーロッパの精神史の研究』（岩波書店、1942年）を公刊している。同書の第四章「ナチス世界観と宗教」ではローゼンベルクの『二十世紀の神話』における民族主義的精神史の危険性が検討され、そこで利用されているエックハルト理解の問題についても鋭い批判的指摘がなされている（岩波文庫版2014年、274・281頁、

特に277-278頁など参照）。

南原はローゼンベルクによってエックハルトの説く神と人との合一、すなわち「一つとなった高貴な魂の神性」が「種と人間との合一として、この世界の存在法則における種族的生の神性—民族的活力にまで引き下げられるに至るであろう」と述べ、そのエックハルト解釈の問題点を看破している（南原2014：278頁）。

加藤周一は、当時の国家主義の大合唱に加わらなかったキリスト教知識人として「矢内原忠雄や南原繁はごまかさなかった。吉満義彦もまた決してごまかさなかった一人である」と述べている（V475）。

実際、吉満は「詩と愛と実存」において「ロゴスなきさまざまのミュトス」「霊なき『肉体の復活』」「恩寵なき地のメシア的アポカリュプス」「非合理主義的な絶望的な断念より肉による肉の、土による土の、血による血の救済への行動的意欲」「人々は神々のごとき神話的な倫理をまさに感性のうちに身体性のうちに甦らせんとしている」という言葉とともに「二十世紀のミュトス」を診断し、「今日の二十世紀のナショナリズムは一つの英雄主義であり宿命性へのヒロイズムである」と看破している（V10-11）。

また「血」「民族」の優秀性に科学的・医学的根拠と正統性を与える優生学の「道徳的思想的側から」「ヒューマニティの側からの検討がわが国において欠けている」危険についても発言しており、「機会あるごとに友人たちにこのことを訴えて見たが」十分に聞き入れられなかったことを述べている<sup>(56)</sup>。

加藤周一は吉満の国家主義的神話に対する向き合い方は、「東洋か西洋か」の二分法・二者択一を打ち破って、「東洋および西洋」であったと強調する（V478-480）。吉満にとって、実存をかけた、この世においてあらん限りの力を尽くしての、「ロゴスの知性の健全なる真理性」において、東洋と西洋が根本的に一となる平和のための努力に結びついていく。したがって、検閲を潜り抜けて語られる「東洋および西洋」というテーマは、たんに、国家主義的神話に対する勇敢なアンチテーゼであるだけではない。吉満においては、本論でこれまで見てきた「万有の復興」を語る聖書の言葉、「こうして、時が満ちるに及んで、救いの業が完成

され、あらゆるものが、頭であるキリストのもとに一つにまとめられます。天にあるものも地にあるものもキリストのもとに一つにまとめられるのです」（エフェ1・10）にあるような、東洋も西洋も超えた、終末的完成としての平和のヴィジョンと一つとなっている。そうした「万有の復興」の終末的完成に向かって「東洋と西洋」がともに「超自然的恩寵」を通じて引き上げられ、時局に取り込まれた自らの閉鎖性を超えて、「唯一の愛と真理の源泉においてつながる」ことが目指される平和のかたちなのである。

カトリック的宗教性の人間に取つて問題は常に「東洋か西洋か」ではなく超自然的恩寵に等しく応答する「東洋と西洋」の問題である。早かれ晩かれ人類はやがて唯一の愛と真理の源泉においてつながるであらう。（一九四一年待降節において）<sup>(57)</sup>

この引用はジャック・マリタン（Jacques Maritain, 1882-1973）の新刊紹介の一文であった。吉満義彦はフランス留学中（1928-1930年）にマリタンと親しく交流し、その著作を翻訳し日本に紹介している。吉満はパリ近郊の **Meudon** にあったマリタン宅の来客用の一室を住まいとして、マリタンから学び、マリタン宅でひらかれたサロンで多くの人と語らった。吉満の文章には、「ムードンの日の友」として二人称的に呼びかけられる、マリタンの周辺で親交を結んだ人々がしばしば登場する。

先の引用にある「カトリック的宗教性の人間に取つて問題は常に『東洋か西洋か』ではなく超自然的恩寵に等しく応答する『東洋と西洋』の問題である」における「東洋と西洋」という言葉は、吉満において、この「ムードンの日」におけるマリタンと友人たちの間に開かれた精神共同体の記憶を呼び覚ますものであり、戦争によって交流が絶たれ分断された今、その復興を将来の希望のうちに思い起こさせる響きを持っている。

吉満が紹介したマリタンの書においては「自然的ミスティク」（*mystique naturelle*）が論じられている。先に見たように、吉満は「神秘主義」がすべての人間にとって普遍的な自然本性に基づくものであり、

すべての人間の精神的憧憬のうちに普遍的に見出されることを繰り返し述べている。

それはマーゲルやデュモリンとも一致するが、思想的には、マリタンが言うところの「自然的ミスティク」(*mystique naturelle*)という考えに大きく依拠している<sup>(58)</sup>。吉満にとって、「自然的ミスティク」(*mystique naturelle*)は、マリタンとともに、東洋・西洋の宗教・哲学思想が、それぞれの歴史的、文化的固有性・多様性にもかかわらず、そこに通底する共通的な人間理解、神理解の根拠において成立していること、それゆえに、そこに相互理解可能性が開かれていることを語ることにほかならない。ここに神秘主義を通じての、東洋と西洋がともに未来を拓く道が見定められるのである。

実際、吉満は、マリタンのほかに「ムードンの日の友」であるオリビエ・ラコンブの名をあげ<sup>(59)</sup>、ラコンブがウパニシャッド哲学などに基づいて論じる「自然的ミスティク」(*mystique naturelle*)にも言及する<sup>(60)</sup>。そして「自然的ミスティク」は、インド哲学やヨーガのほか、プロティノスや、イスラームのスーフィズムからも言及される。それらは特定の時代・地域の個別の宗教思想としてではなく、「人間精神性の形而上学の問題」の在処として、人間の根源的実存の問題として主題化される(IV65)。

しかし、「自然的ミスティク」は、「絶対者」や「根源的一」と言われるような「実存の根源者」に、人間存在が自らの「実存」において「直接せんとする宗教実存性」を明らかにするものであるとともに、『『神に至るまで憩ひを得ざる』所造の実存の究極的精神努力の形而上学的営み』であるが(IV67)、それは「恩寵的超自然的可能性の手前」における「内面化」「霊性化」であり、その限りでの「宗教性の実存的体験知」の探求と努力を意味している。つまり、同時に、そこでは「人間的可能の限界性とその実存体験自らの内に告白される」のであり、そこから「超自然的ミスティクへの要請」に転じるのである(IV67)。ここにおいて、神秘主義が本来の意味を全うするのは、キリスト教神秘主義においてであるという展望がひらかれるとともに、東洋と西洋ともに「超自然的恩寵」によって自らの自然的・歴史的制約を超えて、先に見た「神秘的歓

喜」に示されていたような、終末的完成に向かって高められる一致の展望もひらかれるのである。

## おわりに

以上、見てきたように、吉満は、「神秘主義」が東西を問わず普遍的に見出されることを、すべての人間にとって普遍的な自然本性に基づくものであるとし、そのことによって、東洋と西洋が、それぞれの歴史的、文化的固有性・多様性にもかかわらず、そこに通底する共通的な人間理解、神理解において成立していることを強調した。

ただし、そこに相互理解可能性があると述べるにとどまらず、「自然のミスティック」が「恩寵的超自然的可能性の手前」における「内面化」「靈性化」を明らかにしながらも、「人間的可能の限界性」を「その実存体験自らの内に告白」する。しかも、その限界性は、人間存在の完成にとって不可欠な超自然・恩寵の諸領域、つまり、信仰、神学、啓示の諸領域の必要性を示しているとする。それゆえに「超自然的ミスティックへの要請」が生じるのであり、そこにキリスト教神秘主義の特別性と普遍性が明らかになるのだが、吉満は、同時にそこに、東洋も西洋も超えた終末的完成において人類が一致する平和のヴィジョンをひらいていたのである。

このように見るとき、睡魔におそわれる寮生たちに対して吉満は空襲警報や警戒警報の合間をぬって「戦争や当時の我々の環境とは全く縁のない『神秘主義』についてのレクチャーを」行ったという、「一」で見た遠藤の言葉にある吉満のすがたを、われわれはいっそうはつきりと見つけ出せることができるのではないだろうか。遠藤は、吉満の書くものは難解であるとも述べていたが、吉満のキリスト教神秘主義研究は、一方では、高度に思弁的で、当時の海外の最先端の「神秘主義研究」を踏まえ、それらに応答可能なものとして進められていた。しかし他方では、自らの信仰と靈性をかけた実存的探究としてかたちづくられていた。そ

れは彼の最晩年に向かつては、分断と排除によって閉ざされた日本における孤独な、しかし、世界に向かつて活路を拓く決死の道行きともなっていた。

国家主義的神話と道徳にあらがって、東洋か西洋かではなく、東洋と西洋をともに語り、かつ、それを普遍的人間理解、宗教理解にまで深めて、平和の道へとつなげようとした、吉満の身体を張ったキリスト教神秘主義研究は、生前においても死後においても、その意義にふさわしい関心が向けられてきたとは言えない。たとえ、終戦による解放が、吉満の仕事を過去のものとし、忘れさせるに十分な衝撃を与えたとしても、果たして、吉満が立ち向かった問題がもはや解決済になったのだと手放しで言えるだろうか。久しい忘却のあとではあるが、今日を生きるわれわれにとって、吉満が示したキリスト教神秘主義研究の課題と可能性の検討からあらためて出発することの意味は少なくないだろう。

## 注

- (1) さきに本誌にて「中世キリスト教哲学という問題」について論じたことがある。そこでも吉満について少し言及した。「中世キリスト教哲学という問題—その哲学的位置づけをめぐる—」『国士館哲学』22、2018年、51-74頁。なお「神秘主義」「神秘思想」という言葉の用い方は非常に困難な問題を含んでいる。例えば、Mysticism を神秘主義と理解するのは、一見すると、まったく問題ないように思われるわけだが、果たして、それは何らかのイズム・主義なのか、また「神秘思想」と表現を変えても、それは「思想」なのかなどなど、少し立ち止まって考えるだけで、たちまちに大きな問題が顔を見せてくる。Mysticism、Mystik、神秘思想、神秘主義などなどの語によって括られる諸事象が多岐にわたるため、用語の取り扱いの問題に立ち入ることは本論の範囲をはるかに超える。私自身の好みとしては「神秘思想」であり、本論で取り上げる吉満の言葉遣いも「神秘主義」「神秘思想」を自由に用いているようであるが、比較的「神秘主義」が多いので、論述の都合上、それに揃えた言葉遣いをし

ている。

- (2) この点については次の説論で取り上げた。「神秘主義:Mystik」というローレイの幻想：ローゼンベルク『二十世紀の神話』、南原繁、西谷啓治のエックハルト解釈からの検討』『中央大学文学部紀要』267、2017年、105-135頁。本論「四」は同拙論およびそれにもとづく拙論「エックハルトにおけるペルソナ性と非ペルソナ性・ローゼンベルク『二十世紀の神話』に見る神秘主義（Mystik）の誘惑」長町・海老原・森・共編著『生命（いのち）の倫理と宗教的霊性』ぶねうま舎、2018年、第七章、257-288頁として所収、を踏まえている。
- (3) 前掲拙論参照。具体的には同拙論で言及したように、日獨文化協会の雑誌『日獨文化』、アルス社のナチス叢書シリーズや『ナチスの優生政策』（R・フレルクス著、橋本文夫訳、1942年）などのナチス関係書を多く手がけた理想社などの出版状況と、それに執筆や翻訳を通じて関わった知識人を念頭においている。
- (4) 遠藤周作ほか『人生の同伴者』講談社、2006年、91頁。
- (5) 遠藤周作『狐狸庵交遊録』河出書房新社、2006年、103-108頁。
- (6) 同103頁。
- (7) 同上。
- (8) 1926年に白金から大森に転居した際に、自宅を聖フィリップ寮（のちの白鳩寮、真生会館）とするとともに、カトリック研究社をひらいた。山本芳久「略年譜」、岩下壮一『信仰の遺産』岩波書店、2015年、569-579頁参照。
- (9) 遠藤、前掲『狐狸庵交遊録』、104頁。
- (10) 『カトリック研究』第二三巻第一号、1943年、1-59頁。
- (11) 遠藤、前掲『狐狸庵交遊録』、106頁。
- (12) 遠藤の文章には、のちに「わかるようになった」というその「気持ち」がどのようなものなのか、具体的には述べられていない。われわれは、遠藤の文章を通じて、彼の追憶を読み解くしかない。なお、遠藤の作品で、第二次大戦下の日本を舞台にした「黄色い人」の中で、プロア神父の卓上に開かれたパスカルの『パンセ』で「イエズスの秘義」の数節に赤線が記されていたことが、デュランの日記として描かれている（遠藤

- 周作「黄色い人」『白い人・黄色い人』新潮文庫、1994年、139頁）。この赤線の引かれた一節が、吉満が繰り返し引用する「イエズスは世の終わりまで苦悶のうちにありわれらこの間睡むべからざるなり」（IV19、このほかIV44）に重なることについて次の研究から教えられた。山根道公「遠藤周作におけるカトリシズムの受容と発信：吉満義彦と井上洋治の影響に触れて」『上智大学キリスト教文化研究所紀要』34、2015年、29-46頁、32頁。
- (13) 遠藤、前掲『狐狸庵交遊録』、107-108頁。この箇所は、遠藤の文学作品を読み解くうえで重要な意味を持つだろう。ただ、本論は、遠藤の文学作品の解釈に立ち入るものではなく、ここでは、彼の述懐の中にある「哲学者だった先生には日本人ということは、あまりこだわられなかったのかもしれない」という言葉に注目して吉満の思想的特徴の解明に焦点を絞る。
- (14) 『吉満義彦全集 第四巻 神秘主義と現代』講談社、1984年、（以下IVと表記し、所収論文タイトルと頁数のみを略記する）、「神秘主義の形而上学」IV 49。
- (15) 『カトリック研究』第二三巻第一号、1943年、60-110頁。
- (16) ハインリッヒ・デュモリン「東洋及び西洋の神秘思想」前掲書、61頁。  
アロイス・マーゲル「キリスト教神秘主義」『カトリック研究』第二〇巻第一号、1940年、1-19頁。
- (17) マーゲル、前掲論文、2頁。
- (18) 岩下壮一『信仰の遺産』岩波書店、2015年、「解説」（稲垣良典）、552頁。
- (19) マーゲルの略歴は、マーゲル、前掲論文、1-2頁（訳者 小林珍雄のまえがき）による。
- (20) Edith Stein, “Letters to Roman Ingarden, *The Collected Works*, vol. 12, tr. by Hugh Candler Hunt, ICS, 2014, p. 316.
- (21) Ibid., pp. 319-321. *La Phénoménologie, Journée d'études de la Société thomiste*, 1, Cerf, 1932.
- (22) アロイス・マーゲル「神秘経験の心理学のために」『カトリック研究』第二三巻第一号、1943年、111-130頁。訳者・中村克己（哲学者・心理学



者)による「訳文まえがき」111-112頁参照。

(23)マーゲル、前掲論文、3頁。

(24)マーゲル「キリスト教神秘思想」17-18頁。

(25)例えば1938年の『カルメル会研究』(*Études Carmélitaines*, 1938)。Nuit mystique. Nature et grâce. Sainteté et folie というテーマのもとで、プロティノス、ディオニシオス・アレオパギタ、タウラー、リュースブルク、十字架のヨハネ、そのほか近現代の神秘家が扱われる。このほか、マーゲル、マレシャルらによる神秘主義の宗教心理学に関する論考、また、ジャン・ジャック・シュランについての論文が多く収録されている。

(26)西谷啓治『神秘思想史・信州講演』菌田坦編・解説、燈影舎、2003年。

(27)『ドイツ神秘主義研究』上田閑照編著、創文社、1986年。このほか『ドイツ神秘主義叢書』(創文社)。西谷については次の拙論も参照。「西谷啓治の『神と絶対無』におけるエックハルト研究について：問題点の批判的検討の試み」『思想史研究』17、2013年、92-103頁。

(28)マーゲル「神秘経験の心理学のために」116頁。ただしアウグスティヌスだけは例外。マーゲルの神秘思想研究におけるアウグスティヌスの位置づけについては、『カトリック研究』神秘思想研究特集号に収録されている、大庭征露「聖アウグスティヌスに於ける神秘思想」157-173頁、において検討されている。

(29)マーゲル「神秘経験の心理学のために」114-115頁。

(30)Alois Mager, “Der ΝΟΤΣ ΠΑΘΗΤΙΚΟΣ bei Aristoteles und Thomas von Aquin”, *Revue Philosophique de Louvain*, 41, 1934, pp. 263-274.

(31)この点について手がかりとなる「新しき中世」「霊性の優位」というテーマについては「現代における神秘主義の問題」V38参照。

(32)『吉満義彦全集 第五巻 詩と愛と実存』(以下Vと表記し、所収論文タイトルと頁数のみを略記する)、「詩と愛と実存」V18。吉満の詩・ポエジー理解は、ジャック・マリタンやシャルル・ペギーから大きな影響を受けているが、ここでは立ち入らない。

(33)吉満「ポエジーについて」V451。

(34)吉満「詩人の友に与える手紙」V23、同21-23。

- (35) 吉満「リルケにおける詩人の悲劇性」V 78。
- (36) 吉満「詩と愛と実存」V 18-19。
- (37) 吉満「リルケにおける詩人の悲劇性」V 80-81。Hiersein ist herrlich（この世界にあることは栄光あることである）という引用はリルケの『ドゥーノイの悲歌』からのもの。吉満は詩・ポエジーとミスティクの切り離しえない関係性を踏まえて「新しき詩」とも述べており、それは「新しき人間の発見」「新しき誕生」によつとし、そのための復活と新生の恵みをもたらす霊（ブネウマ）のはたらきに注意を向けている。「詩と愛と実存」V15-16 参照。
- (38) 大森正樹『東方憧憬』新世社、2000 年；谷隆一郎『人間と宇宙的神化』知泉書館、2009 年；ヤロスラフ・ペリカン『イエス像の二千年』小田垣雅也訳、講談社、1998 年、5 章「宇宙的キリスト」。
- (39) この個所の解釈については「全宇宙自然のソーマの栄光化」の観点から論じている、宮本久雄『身体を張って生きた愚かしいパウロ』新世社、2009 年、87-90、130-135 頁を参照。
- (40) 以下の本文中の説明は次を参照。谷、前掲書、261 頁以下。
- (41) 岩下壮一「ソロウィエフと公教会」『聲』500、1917 年、27-35 頁。
- (42) 神のハルモニア、世界のハルモニア、人間のハルモニアを、聴き、奏で、賛美の中で歌ったアシジのフランシスコは被造物を愛し、その創造主である神を讃える歌を作り歌った。それは『主の被造物による主への賛歌』と呼ばれ、その中でも『兄弟なる太陽の歌』は映画「ブラザーサン、シスタームーン」というタイトルを通じても有名である。
- (43) なお宇宙的キリスト論については、『カトリック研究』神秘思想研究特集号収録の、コッサール「仏蘭西敬虔派における神秘的な生活」337-360 頁で紹介されている、ピエール・ド・ペリユル（1575-1629）の影響も考えられる。なおコッサール（Yves Cossar1905-1946）はパリ外国宣教会宣教師として来日、「宇都宮および水戸方面においてカトリック伝道に従事したが神学研究のためいったん帰国しパリやローマで研鑽をつんだ。1934 年再来日東京石神井の神学校で教えた。日本文化にも関心をいだき、ノエル・ペリらと謡曲の翻訳をおこない代表作「隅田川」ほかを発表した。謡曲のほか俳句・和歌の研究にも通じ、万葉集についてのすぐれた研究

がある。1946年7月17日鎌倉海岸で遊泳中に事故死。行年41才。  
鎌倉市七里ヶ浜聖テレジア教会墓地に埋葬」（武内博「日本に眠るパリ外国宣教会宣教師列伝（アイウエオ順）」

[www.geocities.jp/rainichi20051/Other\\_Countries/ParisRetsuden.doc](http://www.geocities.jp/rainichi20051/Other_Countries/ParisRetsuden.doc)

（2018年3月24日閲覧。2020年1月12日時点では<http://ankei.jp/yuji/?n=2360>）

ハンセン病患者とのかかわりも深く、北條民雄や東條耿一とも親交があったようである。

(44) 吉満「リルケにおける詩人の悲劇性」V80。引用文中の「世界内空間」はリルケにおける *Weltinnenraum* の訳語と思われる。

(45) 吉満「神秘的歓喜」V464-465。

(46) 同 465

(47) 同 V469-470。

(48) V478

(49) この点については垣花の証言（IV514-518）がある。

(50) 吉満「近代超克の神学的根拠」『近代の超克』富山房、2002年、79頁。

(51) 吉満、前掲書、78-80頁。

(52) この点については加藤の解説（V470-480）を参照。

(53) 西谷啓治「『近代の超克』私論」『近代の超克』富山房、2002年、33-35頁。

(54) Alfred Rosenberg, *Mythus des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*, München, 1930.

(55) 実際エックハルトについて集中的に論じられる同書第一編第三章は「深秘主義と行」である。なお以下本論で言及するように吹田・上村訳では「神秘主義」ではなく「深秘主義」という特殊な訳語があてられている。

(56) 吉満「理性と道德の将来に関する断章」V235。

(57) 吉満「新刊哲学書紹介—グアルディニとマリタン」『カトリック研究』第二二巻第一号、1942年、78-89頁、89頁。

(58) Jacques Maritain, “L’ expérience mystique naturelle et le vide”, *Études Carmélitaines*, 1938, pp. 116-139.

(59) 吉満「神秘主義の形而上学」。「今日マリタンやラコンブなどの如きトミスト的思惟において、印度宗教性思想体験における自然的ミスティクの

可能」が探求されていると述べている（同 IV61）。吉満の引くラコンブ論文が掲載されているまさに同じ雑誌でマリタンも「自然的ミスティク」を論じているのである。吉満はそれを踏まえている。なお、ラコンブとマリタン論文が掲載されていたのは 1938 年の『カルメル会研究』（*Études Carmélitaines*, 1938）であり、マリタン論文の直後にラコンブ論文が続く掲載順である。

- (60) Olivier Lacombe, “Un exemple de mystique naturelle: l’ Inde”, *Études Carmélitaines*, 1938, pp. 140-151.